

Conflicto étnico en Nicaragua: el sandinismo y las comunidades indígenas del norte y el Pacífico

Por *Perla Orquídea* FRAGOSO LUGO*

Introducción

LA AFIRMACIÓN POSITIVA de la modernidad implicó la posibilidad de su crítica y, por tanto, su carácter dialéctico. Precisamente una de sus máximas, el libre ejercicio de la razón, sustenta la labor de re-
pen ar constantemente los conceptos y categorías con las que el ser humano describe y entiende la realidad que, al menos en su ámbito social, la cultura occidental ha reconocido como histórica. Dentro de esta visión que integra la historicidad, la necesidad de reformular de manera continua las categorías analíticas sobre los fenómenos sociales responde justamente a su carácter dinámico pues, lejos de presentarse como configuraciones estáticas, dan cuenta de los complejos entramados por los que están constituidos, así como de las múltiples transformaciones que, producto de la actividad humana, sufren.

Una de las grandes metamorfosis de la realidad moderna — caracterizada por algunos autores como Daniel Bell, Gianni Vattimo y Arnold Gehlen como un cambio que funda una nueva, y para ello quizá final, era histórica a la que denominan posmodernidad— ha implicado el cuestionamiento y el debilitamiento de las propias premisas de lo moderno, entre las cuales se ubica el Estado-nación como ideal de organización política.¹ Alain Touraine justamente señala que “la nación es la forma política de la modernidad, pues reemplaza a las tradiciones, al derecho consuetudinario y a los privilegios por un espacio social integrado, reconstruido por la ley que se inspira en los principios de la razón”.²

Los estudiosos de la modernidad —entre ellos el propio Touraine, Eric Wolf y Eric Hobsbawm—³ coinciden en pensar al Estado no como

* Estudiante de la maestría en Antropología Social en el Centro de Estudios Superiores en Antropología Social, México; e-mail: <perlafragoso@hotmail.com>

¹ Cf. Carlos Reynoso, comp., *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona. Gedisa. 1996, pp. 12-18

² Alain Touraine, *Crítica de la modernidad*, 2ª ed., México, FCE, 2002, p. 136

³ Eric R. Wolf, *Europa y la gente sin historia*. México, FCE, 2005; y Eric Hobsbawm, *Historia del siglo xx*, 5ª ed., Barcelona, Crítica, 2003

resultado de la cultura nacional, sino como productor de la misma, ya que es esta entidad la que difunde, generaliza e impone una cultura que ella construye y que se basa, de manera especial, en una lengua" que se convierte en lengua nacional gracias a la escuela, a la administración pública y al ejército".⁴ Los pensadores propulsores de la modernidad, como Auguste Comte, estaban convencidos de que el universalismo de la razón representado por la unidad cultural reemplazaría cada vez más los particularismos sociales, culturales y nacionales. No obstante, los distintos procesos económicos, políticos y culturales enmarcados a su vez en el fenómeno de la globalización (o las globalizaciones según Boaventura de Sousa Santos)⁵ han tenido como resultado movimientos al interior de los Estados-nación que cuestionan si es legítima su representatividad de la diversidad.

El presente escrito tiene como objetivo central realizar el análisis de un caso particular y representativo de dicho cuestionamiento de las minorías étnicas y culturales frente a un Estado que se presenta como el gran unificador y cuya filosofía es la integración, mediante su extinción, de las diferencias. De manera concreta, este trabajo dirige su mirada a la cuestión étnico-nacional nicaragüense y a la manera en que el Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) enfrentó esta problemática una vez que se constituyó como Gobierno de Reconstrucción Nacional en el año 1979. En este sentido, a diferencia de la mayoría de los estudios sobre el tema, la atención no estará centrada en el caso de los grupos étnicos habitantes de la Costa Atlántica de Nicaragua: los misquitos y sumos que habitan el Atlántico norte, y los ramas y garfunas que se ubican en la zona del Atlántico sur; sino en recuperar la experiencia de las comunidades indígenas del norte y del Pacífico como Matagalpa, Sutiava, Camoapa, Monimbó y Jinotega, y la forma en que participaron en la Revolución Popular Sandinista para luego ser ignoradas como diferentes en la construcción de la nación nicaragüense liberada de la ocupación del Cuerpo de Marina de Estados Unidos y del régimen somocista y su Guardia Nacional creada, esta última, justamente por la marinera estadounidense durante la ocupación.

⁴ Bourdieu, *Crítica de la modernidad* [n. 2] p. 136

⁵ Al respecto, el autor escribe: "Aquello que habitualmente designamos por globalización con títule, de hecho, conjuntos diferenciados de relaciones sociales, diferentes conjuntos de relaciones sociales dan origen a diferentes fenómenos de globalización. En estos términos, no existe estrictamente una entidad única llamada globalización, existen, en cambio, globalizaciones. En el estricto sentido de la palabra, este término sólo debería ser usado en plural". Boaventura de Sousa Santos, "Una concepción multicultural de los derechos humanos" *Revista Memoria* (México, CEMOS), núm. 101 (1997), pp. 44-54

Para ello será necesario cuestionar el concepto, ampliamente difundido en la historiografía y las ciencias sociales nicaragüenses, de la "ladinización" y desaparición de las sociedades indígenas en el norte y el Pacífico como consecuencia del desarrollo cafetalero a finales del siglo XIX. Esta visión hegemónica — como se verá a lo largo del texto, fue también la del general César Augusto Sandino y, posteriormente, la del FSLN — dificultó el reconocimiento de la existencia de las comunidades indígenas en esta región del país. Así, en primer término, se presenta de manera breve el panorama de la historiografía de Nicaragua y la manera en que ésta construyó lo que Jeffrey L. Gould ha llamado "el mito de la Nicaragua mestiza". A continuación, con base en los argumentos centrales expuestos en la obra de Gould, se expone el caso de las comunidades indígenas arriba citadas y la manera en que su problemática de reivindicaciones fue afrontada por el Gobierno de Reconstrucción Nacional, heredero del pensamiento sandinista.

La propuesta central de este trabajo es la que autores — como el propio Gould y Charles Hale — han formulado en sus obras en el esfuerzo de construir un Estado-nación libre mediante un proyecto antimperialista que organizara a la nación con base en la unidad, vía la integración de los territorios y las poblaciones de la costa del Atlántico y del Pacífico, el sandinismo incorporó en sus discursos y sus acciones elementos culturales de las instituciones políticas dominantes a las que se opusieron, especialmente en lo referente a su postura frente a las comunidades indígenas. De la misma manera que todo el Estado liberal moderno, el Gobierno Revolucionario buscaba la unidad y el progreso nacional, de modo que subsumió las demandas e intereses de los grupos étnicos al programa estatal revolucionario. Al respecto Hale escribe "new version of Nicaraguan nationalism —emphasizing sovereignty, self-sufficiency, and quality with other states —retained a Mestizo standard of cultural homogeneity to which all citizens were expected to conform".⁸

Cabe aclarar que a lo largo del texto se discutirán algunos conceptos teóricos que se pueden relacionar con la postura del Gobierno de Reconstrucción Nacional, que en cierta medida, y a pesar de definirse en contra de la ideología liberal, recuperó el pensamiento liberal moderno, frente a la cuestión étnica.

¹ Jeffrey L. Gould, *El mito de la Nicaragua mestiza y la resistencia indígena 1880-1980*, San José, Universidad de Costa Rica, 1997.

² Charles R. Hale, *Resistance and contradiction: Miskitu Indians and the Nicaraguan State, 1894-1987*, Stanford, California, Stanford University Press, 1994.

³ *Ibid.*, p. 36.

El mito de "la Nicaragua mestiza"

EN Nicaragua la configuración nacional fue afectada por un colonialismo dividido entre Inglaterra y España, y divisionista por las pugnas entre ambos, que impidieron la integración territorial, lo cual originó grandes diferencias económicas, sociales y lingüísticas que dividieron al país en dos grandes zonas: el Atlántico y el Pacífico. Los derrotados de estas dos áreas fueron muy distintos; durante más de tres siglos, en el Atlántico prevaleció el dominio británico a través de una suerte de "gobierno indirecto", que utilizó y explotó a los grupos étnicos de la región. Estos grupos eran los sumus y los ramas, quienes perdieron densidad poblacional, territorio y poder en gran medida debido al surgimiento de la etnia misquita, resultante del mestizaje entre un grupo indígena sumu, del cual conservaron la lengua y otras muchas características socioculturales, con anglosajones y ex esclavos de origen africano. La superioridad militar obtenida por el intercambio comercial con los anglosajones favoreció que los misquitos se convirtieran en la etnia más poderosa y extensa de la costa Atlántica centroamericana, en detrimento de la importancia de los sumus y ramas. A pesar de esto, los misquitos mantuvieron, al interior de sus comunidades, una organización sociopolítica similar a la de sus ancestros sumus.⁹

Paralelamente, la etnia creole surgió de los esclavos de origen africano que los ingleses llevaron a Nicaragua. En la primera mitad del siglo XIX, los creoles ya se habían constituido en la etnia local más poderosa de la región, cuya lengua fue poco a poco desplazando al misquito como lengua franca de la Mosquitia. A lo largo de todo este periodo, las relaciones entre los habitantes de la Costa Atlántica y los de la occidental se caracterizarían por una intensa conflictividad, que fue potenciada de modo sistemático por los ingleses. En 1894, el presidente Zelaya incorporó esta región al Estado nicaragüense, con el apoyo de Estados Unidos y la oposición de los misquitos y los creoles. Este hecho representó el comienzo de una presencia constante de los mestizos hispanohablantes en la zona.

Sin embargo, esta presencia fue bastante reducida hasta 1950, año en el que se incrementó de un modo sin precedentes. Este fenómeno —acompañado por un aumento en la incidencia del Estado en la zona, así como la competencia de los empresarios nicaragüenses vinculados al somocismo por este territorio con las compañías transnacio-

⁹ Francisco Lizcano Fernández, "Notas sobre la evolución del universo cultural nicaragüense", en Andrés Medina, coord., *II Coloquio Paul Kirchhoff: la etnografía de Mesoamérica meridional y el área circuncaribe*, MÉXICO, UNAM, 1996, pp. 288-295.

nales y la intensa migración de campesinos mestizos hacia esta región— no logró disminuir los prejuicios ancestrales entre los habitantes de ambas zonas. Lo anterior explica la composición del universo cultural de la Costa Atlántica cuando se logró el triunfo de la Revolución en 1979: los mestizos hispanohablantes representaban 65% de su población total; los misquitos 24%; los creoles 9%; los sumos 2%; los ramas 0.5% y los garifunas 0.2%.¹⁰

Frente a este panorama, el Gobierno Revolucionario se proclamó casi de inmediato en relación con la cuestión de las comunidades indígenas de la Costa Atlántica. Así, en 1981, después de una magna reunión con más de seiscientos delegados de aproximadamente ochenta comunidades de la Costa atlántica, en su mayoría misquitas, el Gobierno Revolucionario, comandado por el presidente de la República, comandante Daniel Ortega, hizo pública su “Declaración de principios” sobre tal problemática. En la misma reunión quedó constituida la organización Misurasata, que quiere decir misquito, sumu, rama y sandinistas unidos (sandinista Asla Takanka), organización reconocida por el FSLN. Se entendía que Misurasata nacía del seno de la Revolución y sus líderes se declaraban abiertamente sandinistas.¹¹

Sin embargo, dos hechos complicaron la situación de negociación entre Misurasata y el Gobierno Revolucionario: en primer lugar, la lucha por la autonomía de la Costa Atlántica, al no encontrar respuesta por parte del Estado sandinista, fue fácilmente manipulada por el imperialismo y alimentada por la política equivocada en los desplazamientos de la población, favoreciendo el proyecto norteamericano contra la Revolución Sandinista, que orientó el movimiento hacia posturas separatistas, propició la salida de la población hacia Honduras y facilitó su incorporación a las fuerzas contrarrevolucionarias.¹² Además de esto, en poco tiempo Misurasata dejó de representar los intereses de las etnias no misquitas, es decir, de sumos y ramas, configurando a los misquitos como un poder hegemónico entre el resto de los grupos étnicos, incluidos los del Pacífico y el norte de Nicaragua.

En este sentido, es posible recuperar el concepto de hegemonía propuesto por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, según el cual la relación hegemónica se da cuando “una fuerza social particular asume la representación de una realidad que es radicalmente inconmensura-

¹⁰ *Ibid.*, p. 93.

¹¹ Jorge Jenkins Molieri, *El desafío indígena en Nicaragua el caso de los miskitos*, Managua, Vanguardia, 1986, p. 261

¹² Mercedes Olivera y Catalina Victory, “Autonomía y contrainsurgencia: los derechos étnicos en Guatemala y Nicaragua”, en Medina, coord., *II Coloquio Paul Kirchhoff* [n. 9], p. 260.

ble con ella".¹³ De este modo, resulta posible señalar que los misquitos se constituyeron como una etnia negociadora unas veces, contrarrevolucionaria otras, que se impuso en una relación política hegemónica a las otras etnias (atlánticas o no) en la búsqueda de la autonomía frente al Estado nicaragüense, relegando las diferencias culturales y de demanda de sumus y ramas ya que, como señalan los propios Laclau y Mouffe, "ninguna lógica hegemónica puede dar cuenta de la totalidad de lo social y construir su centro".¹⁴ En cierta medida, la relevancia que cobró el proceso autonómico de la Costa Atlántica no favoreció el reconocimiento de la existencia de las comunidades indígenas del Pacífico y el norte del país que, como a continuación se verá, tuvieron un desarrollo histórico distinto al de los grupos étnicos atlánticos.

En el contexto dominado por los españoles, e decir, en la región del Pacífico y el centro, la historiografía del desarrollo étnico-cultural ha hecho una división que identifica tres periodos principales: el primero es el de la Conquista, que inició en 1524 y que se puede dar por concluido poco antes de la mitad del siglo XVI. Este periodo se caracteriza por la imposición del dominio español y por el dramático descenso de la población indígena cuya etnia más extendida en el Pacífico era la chorotega, perteneciente al área cultural mesoamericana e integrada por los nicarao, los maribias y los tacacho; y en el norte y la zona central conformada por sumus, matagalpas y ramas.

El segundo periodo abarca toda la Colonia hasta después de la Independencia, en la década de los setenta del siglo XIX. La historiografía tradicional de Nicaragua afirma que durante estos tres siglos se consolidó una sociedad con un firme trato común, a pesar de la permanencia de marcadas diferencias étnico-culturales en su seno. La compleja evolución de esta sociedad puede sintetizarse en el desarrollo de dos tendencias simultáneas y contradictorias. Una de ellas propició la perpetuación de la división social en castas cerradas, impuestas desde el inicio de la colonización. Si bien esta tendencia obstaculizó la movilidad social entre los indígenas, mestizos, negros, mulatos y criollos también repercutió de manera positiva entre los primeros, al contener los intereses de los encomenderos y de los hacendados criollos. Mientras esto sucedía, otra tendencia se encargaba de difuminar las diferencias entre las castas mencionadas.¹⁵

¹³ Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista hacia una radicalización de la democracia*, Buenos Aires, FCE 2004, p. 25

¹⁴ *Ibid.*, p. 163

¹⁵ Carmen Collado Herrera, *Nicaragua*, México, Alianza/Instituto Mora/Universidad de Guadalajara, 1998, p. 102

El resultado fue que al finalizar este periodo, al interior de la sociedad se podían distinguir tres grupos étnico-culturales, aun cuando la mayoría de sus integrantes compartieran vínculos religiosos, lingüísticos y otros referidos a las costumbres. El grupo indígena, que entonces representaba aproximadamente a la mitad de la sociedad, había sufrido un intenso proceso de aculturación, pero su permanencia generalizada bajo sistemas de vida comunal le había permitido mantener una identidad peculiar. El otro grupo mayoritario estaba integrado por mestizos, cuyas condiciones de vida eran muy heterogéneas, pues entre ellos abundaban los peones rurales, pero también había quienes disfrutaban de considerable poder político y económico. La movilidad social de este grupo se incrementó después de la Independencia. Finalmente, aunque en aquellos momentos las diferencias entre los grupos mestizo y criollo no eran en absoluto rígidas, se podría definir al segundo como aquel que exhibía una vinculación más directa con las tradiciones españolas. Como el grupo criollo se distribuía en varios estratos sociales, en general las familias más poderosas pertenecían a él, por lo cual todavía se podía establecer en aquellas fechas cierta relación entre el grupo cultural criollo y el grupo socioeconómico dominante.

Según la historiografía tradicional, durante el tercer periodo, que puede ubicarse entre los últimos veinte años del siglo XIX y toda la primera década del siglo XX, el proceso más importante fue la unificación de los grupos étnico-culturales preexistentes; proceso que se identifica con la consolidación definitiva de la nación nicaragüense. Esta versión de la historia de Nicaragua afirma que el proceso de mestizaje generalizado se tradujo en la disolución de los dos grupos indígena y criollo que basaban su especificidad en el mantenimiento de características que los vinculaban, más íntimamente que a los mestizos, con los grupos étnico-culturales que se enfrentaron en la Conquista.

De esta manera, la historiografía clásica afirma que la pérdida de la identidad del grupo indígena integrado por chorotegas, nicaraos, maribios y matagalpas estuvo determinada por la puesta en práctica de algunas medidas típicas de la llamada Reforma Liberal, las cuales, en Nicaragua, comenzaron a implantarse bajo los gobiernos conservadores que se sucedieron, aunque fue en la dictadura del liberal José Santo Zelaya cuando se llevaron hasta sus últimas consecuencias. De acuerdo con esta visión, al ser despojados de sus tierras comunales y al ser víctimas de leyes de trabajo forzado, que obligaban a los secto-

¹⁶ Lizcano Fernández, "Notas sobre la evolución del universo cultural nicaragüense" [n. 9], p. 291.

res mayoritarios de la población a trabajar de acuerdo con las condiciones impuestas por el Estado, los indígenas fueron despojados de las bases territoriales, sociales y económicas que les habían permitido mantener cierta especificidad cultural. De esta manera, al mismo tiempo que se integraban al grupo mestizo, los indígenas padecieron de un grave deterioro en sus niveles de vida. Al respecto, Lizcano apunta:

Sólo algunos grupos muy reducidos de esta zona de Nicaragua mantuvieron algún tipo de enraizamiento especial con las tradiciones prehispánicas. Entre ellos, los más conocidos son los habitantes de Monimbó y Subtiava [barrios de Masaya y León, respectivamente], los cuales mantuvieron cierta vinculación con sus ancestros chorotegas, en el primer caso, y maibios, en el segundo; aunque, en realidad, ambas comunidades perdieron hace ya muchas décadas su lengua primigenia y buena parte de sus costumbres, que les concedían su tipificación, no se consolidaron sino durante la Colonia.¹⁷

La cita anterior muestra de manera clara los parámetros de la historiografía clásica para identificar un grupo como indígena, los cuales están relacionados de manera directa con la preservación de elementos culturales prehispánicos. Esto da cuenta de una visión reduccionista y purista o sustancialista de lo indígena, ya que no piensa en los grupos étnicos indígenas como sociedades dinámicas que, aun cuando no preserven de manera sempiterna los mismos rasgos que sus antepasados prehispánicos, conservan otras formas de organización que las hacen, como adelante se verá, reconocerse como indígenas.

Incluso la historiografía progresista, como la de Jaime Wheelock Román, identificada intelectualmente con el sandinismo, contribuyó a la creación del mito de la Nicaragua mestiza. No obstante Wheelock denunció en su libro *Raíces indígenas de la lucha anticolonialista en Nicaragua*¹⁸ que el mestizaje no surgió como una conciliación pacífica entre indígenas y españoles. En este texto Wheelock presenta una crónica de la resistencia y los movimientos de rebeldía indígenas en respuesta a la dominación española durante la Colonia, luchas que para el autor contribuyeron a lograr la Independencia. De este modo, Wheelock presenta a los indígenas no sólo como subyugados sino también como sujetos activos cuya herencia está presente en la lucha anticolonialista de la Nicaragua sandinista. Sin embargo, al final de su escrito, señala

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Jaime Wheelock Román, *Raíces indígenas de la lucha anticolonialista en Nicaragua*, 4ª ed., México, iglo XXI, 1980.

que, aunque los indígenas no existen más como grupo social distinto (excepto en la Costa Atlántica), su resistencia está presente en la identidad nacional mestiza: clase, etnia y conciencia nacional se unifican así para el autor.

Siguiendo a Gould, no es posible concordar con las tesis que postulan la destrucción y la ladinización de las comunidades indígenas como consecuencia del desarrollo cafetalero. Es cierto que la derrota de los matagalpas, en 1881, causó estragos políticos, económicos y culturales en el seno de la comunidad; y que además, los indígenas de Matagalpa y Jinotega perdieron tierras y un grado importante de su autonomía política y económica durante la fase de expansión cafetalera en la zona (de 1889 a 1925). Sin embargo, los indígenas de Matagalpa y Jinotega lograron aprovecharse de los conflictos políticos de la élite, y así evitaron la pérdida completa de sus terrenos comunales y de su libertad de trabajo. Lo cual, por otra parte, no puede servir como argumento sensato para pensar que se convirtieron en ladinos, al contrario, seguían identificándose como diferentes de los ladinos y continuaban promoviendo sus propias organizaciones de defensa política, económica y cultural.

Del mismo modo, eran claramente reconocidos como indígenas por la población ladina y por los extranjeros. Así, por ejemplo, en 1898 la brecha cultural y política entre ambos grupos de Matagalpa era todavía tan grande, que se caracterizó a los indígenas como "indios salvajes y fanatizados". Y en 1920 una misión de salud del Instituto Rockefeller los caracterizó como "primitivos". También se reconoció que los indígenas de Monimbó, a pesar de formar parte de la ciudad de Masaya, vivían aparte "al igual que como vivían antes de la invasión española".¹⁹

Según Gould, el mito de "la Nicaragua mestiza" nació en la época de la rebelión indígena de 1881, cuando las comunidades de Matagalpa y Sutiava se rebelaron contra el trabajo forzado en las plantaciones cafetaleras. Ese mito, en su primera etapa, pintó la derrota indígena como victoria de la "civilización" sobre la "barbarie". Desde entonces, señala Gould, el discurso oficial describió de manera insistente a Nicaragua como un país étnicamente homogéneo. La siguiente cita de la *Revista Conservadora del Pensamiento Centroamericano* da cuenta de este predominante punto de vista: "El pueblo nicaragüense formado durante la Colonia fue producto del mestizaje. En realidad no hay otro

¹⁹ Citado por Gould. *El mito de la Nicaragua mestiza y la resistencia indígena, 1880-1980* [n. 6], p. 16

país centroamericano donde este proceso se haya realizado como en Nicaragua: el elemento indígena prácticamente carece de supervivencia".²⁰

Aunque ciertamente el proceso de pérdida de los signos étnicos más evidentes como la lengua y el vestido avanzó en todo el país entre 1900 y 1920 (salvo en Matagalpa, donde en 1940 todavía se hablaba la lengua indígena y se confeccionaba ropa autóctona), en el presente apartado se propone una forma distinta de identificar la particularidad de los grupos indígenas frente a su supuesta "ladinización". Esta propuesta se centra en dos aspectos fundamentales, ambos estrechamente vinculados: el primero está relacionado con el concepto de *comunidad indígena*; el segundo con un fenómeno que se puede denominar "reconocimiento negativo de la diferencia" y que recupera la categoría del "falso reconocimiento" que emplea Charles Tylor para pensar el problema del multiculturalismo.

Desde la época colonial, los indios vivían, trabajaban y se definían por los parámetros de las comunidades indígenas (organizaciones reconocidas por el Estado cuyos miembros disfrutaban de cierto derecho a la tierra y de un grado de autonomía política).²¹ Entrado el siglo *xix*, la etnicidad indígena aún se entrelazaba fuertemente con la comunidad indígena y con las alianzas políticas necesarias para defender esta institución. La hipótesis de trabajo de este escrito, siguiendo lo aseverado por Gould, es que las definiciones internas y externas de un indígena se referían al sentido de pertenencia a una comunidad indígena y que en 1920 esta institución todavía era un importante sitio de lucha cultural, política y económica. De este modo, puede considerarse, entonces, que un indígena nicaragüense (fuera de la Costa Atlántica) era aquel que pertenecía a una comunidad indígena, poseía una autoconcepción de indígena y era considerado como tal por sus vecinos. Es decir, que el indígena —desde Sutiava hasta Jinotega— se

²⁰ Editorial de *Revista Conservadora del Pensamiento Centroamericano* (Managua), num. 98 (noviembre de 1968), p. 1.

²¹ Por ejemplo, la comunidad indígena de Matagalpa era una estructura político-administrativa que estaba basada en cuatro parcialidades o linajes: Solingalpa, Molaguina, Pueblo Grande y Laborio. Cada parcialidad coincidía con un "barrio", el cual representaba, a la vez, una zona geográfica dentro y fuera de la ciudad, y también una organización política y religiosa basada en linajes. Durante el siglo *xix*, el consejo de ancianos, llamado "la Reforma", elegía anualmente un alcalde de vara de cada parcialidad, quien, a su vez, formaba parte de la Junta Directiva de la Comunidad Indígena. También cada aldea, llamada "cañada", tenía su propia estructura militar, al mando del capitán de cañada, quien era apoyado por un teniente, un sargento y un cabo. Cf. Gould, *El mito de "la Nicaragua mestiza" y la resistencia indígena, 1880-1980* [n. 6], p. 31.

definía a sí mismo en oposición a la autoridad ladina en lo concerniente a sus terrenos, su trabajo y sus instituciones comunales.

No obstante entre 1920 y 1950 el mito de "la Nicaragua mestiza" se correspondía cada vez más con la realidad social. Claro está que la creciente aceptabilidad de la noción de que los indígenas pertenecían a un remoto pasado se derivaba de su marginalidad política y económica y de una verdadera disminución de la población de las comunidades. La causa principal tenía que ver con la migración de los indígenas a lo largo del siglo, por lo general hacia la montaña virgen del Este. Por un lado se vieron obligados a migrar, como consecuencia del despojo de sus tierras por parte de los ladinos, y por otro, querían escapar de los reclutamientos del trabajo y del ejército. Al salir de sus aldeas muchos de ellos perdían contacto total con las mismas y así se iniciaba el proceso de pérdida de su identidad indígena.

A pesar de los golpes sufridos por los indígenas, a mediados del siglo xx sus comunidades no habían desaparecido; aunque ya no suministraban votos, ni servían como carne de cañón, su tierra era tenazmente defendida pues aún despertaba la codicia de los ladinos locales, en particular entre 1950 y 1960 durante el auge de la agroexportación. De este modo, a nivel local, los ladinos bien sabían que los indígenas todavía existían.

Gould calcula que en 1950 la población indígena representaba entre 9 y 11.5% de la población fuera de la Costa Atlántica. Ciertamente, depués de 1920, con el debilitamiento de las comunidades indígenas, la naturaleza de su condición se vio negativamente transformada. Como acertadamente lo expresa Alejandro Marroquín refiriéndose a los indígenas salvadoreños

No hablan lenguas nativas ni visten trajes típicos ni tienen costumbres pintorescas que tanto atraen a los turistas, pero ellos saben que siempre han vivido mal, que sus padres y los padres de sus padres sufrieron las mismas condiciones de opresión y que sus formas de vida son debidas a su condición de indios.²³

-Así, los indígenas sufrieron una especie de ²³falso reconocimiento²³ que, no obstante, contribuyó a consolidar su identidad étnica, aunque de manera negativa. Charles Taylor apunta que el falso reconocimiento

puede causar daño puede ser una forma de opresión a alguien en un modo de ser falso, deformado y reducido Según esta idea,

Ibid, p. 24

23 citado en *ibid*,

la propia autodepreciación se transforma en uno de los instrumentos más poderosos de su propia opresión. Su primera tarea deberá consistir en liberarse de esa identidad impuesta y destructiva²⁴

Así, los indígenas se definían como tales en oposición a los ladinos, a su riqueza y bienestar, a su educación y propiedades; del mismo modo que los ladinos se pensaban diferente... a los indígenas basados en su superioridad económica.

De igual manera, lo que definía a los indígenas en Nicaragua, y lo hace hasta ahora, era su sentido de identidad indígena y su identidad de ser suatava frente a los leoneses, ser monimboseño frente a los de Maaya o ser de la comunidad de Matagalpa frente a los ladinos, así como el reconocimiento de que su pobreza y marginación provienen de la exclusión histórica que han sufrido al ser reconocidos como indígenas por los ladinos explotadores pero no por un Estado nacional.

El sandinismo, el FSLN y los indígenas no atlánticos

AUNQUE resulta sumamente difícil detectar el grado de participación de las comunidades indígenas en la lucha nacionalista del Ejército Defensor de la Soberanía Nacional (EDSN), en cierta medida por el silencio de Sandino con respecto a las comunidades, Gould recupera testimonios de distintos integrantes del Ejército como el mexicano José Paredes y Fernando Buitrago Morales, quienes afirmaron en distintas entrevistas que al lado de sandino pelearon indígenas, especialmente de la región de Jinotega y Matagalpa, pues aunque muchos de ellos habían colaborado con los marines estadounidenses en contra del Ejército Defensor, otros se les aliaron para defenderse de los ladinos explotadores que tenían estrechas relaciones con la Guardia Nacional somocista.

o obstante, es notorio el silencio de Sandino respecto a las comunidades indígenas; en este sentido, el gran luchador antiimperialista no daba mucha importancia a la identidad étnica, de manera que no podía superar los límites discursivos de su época, en cuanto a su visión liberal del progreso social. Sus únicas palabras a favor del indígena están contenidas en una declaración que le hizo al periodista vasco Ramón de Belausteguigoitia "hay un refrán que dice: 'Dios hablará por el indio de las Segovias' ¡Y vaya que si ha hablado! Ellos son los que han hecho en gran parte esto. Es un indio tímido pero cordial, senti-

²⁴ Charles Taylor, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México, FCE, 1992, p. 44

mental, inteligente". Después Sandino mandó traer a dos indígenas para presentárselos al periodista vasco. Con el fin de demostrarle la inteligencia de los "indios segovianos", los hizo conversar en inglés, misquito y español. Sandino agregó:

Pues ya ve usted que sí son inteligentes. Pero han estado completamente abandonados. Son unos cien mil sin comunicación, sin escuelas, sin nada del gobierno. Es donde yo quiero llegar con la colonización para levantarlos y hacerlos verdaderos hombres.²⁵

Éstas son las únicas declaraciones públicas de Sandino con respecto a los indígenas nicaragüense. Vale la pena señalar el hecho de que Sandino confundió a los indios segovianos con los de la Costa Atlántica. ¿Cómo se puede interpretar esta confusión? Se puede suponer que el general simplemente quiso simplificar la identificación de "indígena" para el periodista extranjero. No obstante, su declaración también pudo haber sido muestra de una relativa ignorancia de la historia local y de la región. Esta suposición se ve reforzada con otra declaración en la misma entrevista, cuando comentó: "Apenas hay latifundios, y éstos no son muy grandes. El agrarismo, pues, no tiene gran campo de acción" Ésta es una declaración extraña tomando en cuenta la gran pérdida de terreno que habían sufrido las comunidades indígenas y la creación de las grandes plantaciones cafetaleras en Matagalpa y Jinotega (sin mencionar los latifundios de Chontales y Chinandega).

En cuanto al silencio de Sandino respecto a las comunidades indígenas, sólo podemos concebirlo como consecuencia de su proyecto nacionalista antiimperialista. Sandino estaba construyendo un discurso de nacionalismo popular, una nación alternativa, es decir, pretendía reinventar la nación, ya que Nicaragua se había convertido en "patrimonio de oligarcas y traidores". Proponía, así, un nacionalismo alternativo al proyecto de las élites políticas. Ahora bien, ¿qué tenía que ver el nacionalismo con la omisión de la cuestión indígena? ¿Por qué su nacionalismo le impedía a Sandino una posición consecuente con las comunidades indígenas? Meter Worsley ha sostenido que la nacionalidad es "la etnicidad institucionalizada a nivel del Estado"²⁶ Partha Chatterjee ofrece una explicación teórica del proceso, mediante el cual el nacionalismo logra construir una cierta homogeneidad étnica:

²⁵ Ramón de Belausteguigoitia, *Con Sandino en Nicaragua*, Managua, Nueva Nicaragua, 1985, p. 192.

²⁶ Citado por Gould, *El mito de 'la Nicaragua mestiza' y la resistencia indígena, 1880-1980* [n. 6], p. 154. Meter Worsley, *The three worlds: culture and world development*, Chicago, University of Chicago, 1987.

El nacionalismo negó la inferioridad atribuida a los pueblos coloniales [. . .] declaró que los pueblos atrasados podían modernizarse, aun manteniendo su identidad cultural. Produjo así un discurso que, no obstante su reto al derecho colonial de gobernar, aceptó las mismas premisas de la modernidad, en las cuales se basaba el colonialismo.²⁷

Chatterjee sostiene que, cuando un pueblo logra la independencia, el nacionalismo se convierte en un “discurso de orden”, que tiende a negarles historia a las clases subalternas y a las fuerzas culturales tradicionales. Aunque el movimiento sandinista no era estrictamente independentista, sí vale la pena considerarlo en los términos del análisis de Chatterjee. No obstante las diversas fuentes y la riqueza de su pensamiento, sandino se nutría, en gran parte, de un liberalismo centroamericano, empapado en nociones de progreso provenientes de la tradición moderna europea. En este contexto puede explicarse que la confusión de misquito y segoviano se relacionaba con las declaraciones del discurso ladinizante de su época: “hacerlos verdaderos hombres”.

Por otra parte, es importante reconocer que Sandino tenía una visión “racial”, de una América indohispana profundamente mestizada. Desde los inicios de su lucha, en 1927, Sandino llamó a la defensa de “la raza indo-hispana”.²⁸ Cada vez que salía del ámbito centroamericano para oponerse al imperialismo yanqui, Sandino reclamaba la unidad “racial” de los latinoamericanos con la misma frase específica: “la raza indo-hispana”. Por ejemplo, al deponer las armas en 1933, Sandino volvió al tema unionista en su proclama:

Pues bien, hondamente convencidos de que el grotesco imperialismo yankee, día a día, va infiltrándose cada vez más en la política interna y externa de Centroamérica, convirtiendo en momias a nuestros cobardes gobernantes. La vibración espiritual de la Raza Indo-Hispana, se torna en estos momentos en el Ejército Autonomista de Centroamérica, para salvar su dignidad racial.²⁹

El centroamericanismo y el indohispanismo se mezclaban, así, en el pensamiento de sandino. Aunque la categoría de “indo-hispano” era muy amplia e incluía a los españoles en un extremo y a los indígenas en el otro, para Sandino el símbolo de “la raza indo-hispana” era precisa-

²⁷ Partha Chatterjee, *Nationalist thought and the Colonial World: a derivative discourse*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1986, p. 30

²⁸ Gould, *El mito de “la Nicaragua mestiza” y la resistencia indígena, 1880-1980* [n. 6], p. 155

²⁹ “Suprema Proclama de Unión Centroamericana” 16 de agosto de 1933, en *El sandinismo: documentos básicos*, Managua, Nueva Nicaragua/Instituto de Estudio del Sandinismo, 1985, p. 85

mente el mestizo. La unidad de esta raza se basaba en la lengua española, y cualquier cuestionamiento al valor primordial del mestizaje era una amenaza contra esa unidad racial.

Para Sandino era tarea sumamente difícil forjar una nación en una Nicaragua tan dividida por oligarquías y lealtades políticas, en la cual “los traidores” habían invitado al imperio yanqui para que controlara su destino. Para construir la nación, Sandino necesitaba concentrar sus esfuerzos en todo lo que la unificaba: el idioma y la herencia colonial. El hecho de que los indígenas de las Segovias y Matagalpa hablaran español, y que muchos estuvieran dispuestos a pelear a su lado, confirmaba la validez del concepto de “raza indo-hispana”. Por otra parte, un abierto reconocimiento de los derechos especiales de los indígenas hubiera fortalecido las rivalidades étnicas, y éstas a su vez, hubieran perjudicado directamente su lucha.

Es importante reconocer, no obstante, que la idea de nación mestiza de Sandino era mucho más inclusiva y libertaria que la visión de las élites de su época, que más bien rechazaban cualquier identificación no europea. También resulta necesario tener presente que en aquella época no existía ninguna postura crítica frente al liberalismo o el “indigenismo” tal como se comprendía en ese momento. De hecho, tal vez en toda América Latina no existía una sola voz pública que propusiera esa transformación discursiva, salvo quizá José Carlos Mariátegui.

El Frente Sandinista de Liberación Nacional, constituido como Gobierno Revolucionario Nacional, fue heredero de la visión de Sandino. A su triunfo creó muchas expectativas entre las comunidades indígenas que, lamentablemente, no cumplió. En 1980, Rafael Córdova Rivas, uno de los tres integrantes de la Junta de Reconstrucción Nacional ofreció un discurso en “El primer encuentro de comunidades indígenas”, en el cual explicó que la Revolución no podía recuperar todas las tierras comunales que estaban en manos privadas, pero que los que poseían terrenos tendrían que pagar un canon sustancialmente más alto a la comunidad. También ofreció el siguiente mensaje de apoyo:

El gobierno indiscutiblemente va a respetar las comunidades indígenas: son parte de nuestro acervo cultural, son parte de nuestra nacionalidad, queremos que subsistan, pero queremos que subsistan consecuentemente con los principios de la Revolución, se les dará todo el apoyo a las comunidades indígenas, pero siempre que [] se enmarquen en la realidad revolucionaria.³⁰

³⁰ Rafael Córdova Rivas, *Contribución a la Revolución*, Managua, edición del autor 1983, p. 59

Córdova Rivas no se dio cuenta de que el condicionamiento de apoyo del gobierno hacia las comunidades era una política negativa para éstas. En el caso de Jinotega, el Gobierno Revolucionario no dio respuesta a la demanda agraria de la comunidad indígena. Según sus dirigentes: “Nos quitaron la autonomía”. Es decir, que el gobierno, por lo menos a nivel local, no la reconoció legalmente, con lo que le dio fin a una relación político-administrativa que había existido desde tiempos coloniales. Aunque a lo largo de los siglos la élite ladina había manipulado a dirigentes indígenas sometiéndolos a sus propios intereses, la comunidad indígena expresaba una identidad cultural, y aún durante el régimen somocista podía servir de defensa a los intereses comunales.

De la misma forma, los indígenas de Matagalpa aseguraban que los que se habían beneficiado de la reforma agraria eran los ladinos —quienes a menudo iban como refugiados de las zonas de guerra— y sólo unos pocos comuneros. Para los indígenas, tanto de Jinotega como de Matagalpa, la reforma agraria no consistió en expropiar a los usurpadores, sino en simples “confiscaciones” en beneficio de los sandinistas.

¿Por que, entonces, el gobierno sandinista les “quitó su autonomía” ganándose así la enemistad de muchos indígenas jinoteganos? Su política tenía que ver, precisamente, con el discurso de enmarcar a las comunidades “dentro de la comunidad revolucionaria”. El problema para los indígenas sandinistas era bastante complicado. Por un lado querían renovar su comunidad y, a la vez, al proceso revolucionario, pero, por otro lado, sus aliados del Gobierno Revolucionario veían su organización como dependencia del Frente Sandinista sin mucha importancia. Así, frente a sus bases y a “la Reforma” (que los indígenas sandinistas habían resucitado), los de la Junta Directiva parecían incapaces de sacar provecho de su alianza con el gobierno y al contrario, ésta sólo les implicaba dificultades (en particular el Servicio Militar Patriótico).

Después de apoyar a los jefes políticos durante décadas, las comunidades indígenas de Matagalpa y Jinotega necesitaban alcanzar un alto grado de autonomía política para tener la oportunidad de redescubrir sus formas de vida comunitaria. Pero no toda la política sandinista hacia las comunidades era negativa. En Matagalpa, por ejemplo, el sacerdote Ernesto Cardenal, ministro de Cultura, estimulaba y valoraba la cultura tradicional, de modo que con su ayuda se desarrolló un proyecto de tejidos y se construyó una casa comunal en Matagalpa, creando así una estructura moderna para una vieja institución indígena.

Además, aunque se hizo de un modo que perjudicaba a la comunidad como institución, muchos indígenas ganaban acceso a la tierra por medio de cooperativas. Por otra parte, muchos suatava deseaban profundizar la revolución en el campo. En 1988 los suatavas, guiados por sandinistas, tomaron exitosamente la ofensiva e invadieron fincas privadas y estatales, reconquistando unas tres mil manzanas.

El problema fundamental fue la incapacidad del gobierno sandinista para salir de los límites ideológicos del mito de “la Nicaragua mestiza” del liberalismo y de la versión del marxismo, que no podía captar la dimensión étnica de la realidad nacional. Para el FSLN la problemática indígena se inscribió dentro de la problemática global de los oprimidos y su lucha por la liberación, en especial contra el capitalismo y todas sus formas de explotación. El legado antiimperialista está en la base y en la esencia del sandinismo como ideología política y expresión popular de lucha. Los indígenas no eran una excepción en el marco general de la lucha de clases aunque su organización social, conciencia étnica, tradiciones y grado de desarrollo de sus fuerzas productivas revistieran particularidades que hacían necesaria una consideración especial dentro del marco general señalado.

Consideraciones finales

LA aplicación mecánica de las categorías analíticas válidas para el modo de producción capitalista hacia las comunidades indígenas, y en concreto de las aplicables al campesinado nicaragüense como clase explotada y en proceso de disolución por el capitalismo, condujeron a una insuficiencia de comprensión de la problemática indígena por parte del gobierno sandinista. A pesar de ello, tanto por el ataque frontal al dominio de los terratenientes de la zona, como por los notables avances en los campos de la educación y la salud, para muchos indígenas el proceso revolucionario, sobre todo en su primera etapa (antes de la guerra y el servicio militar), había representado un momento de liberación. En el fondo, la obra hegemónica de los terratenientes y los jefes políticos somocistas había sido eliminada por obra de los indígenas, pero gracias al espacio abierto por el FSLN. Así, aunque la cuestión étnica fue el flanco débil de la ideología y de la práctica sandinistas, la voluntad del gobierno revolucionario por atender las demandas de las múltiples etnias que constituyen Nicaragua rindió valiosos frutos, como el propio proyecto de autonomía, que buscó garantizar el ejercicio de los derechos de los pueblos del Atlántico nicaragüense, entando las

bases para el respeto y el desarrollo de sus particularidades culturales en el marco de la nación.³¹

Aunque el pueblo indígena de Icaragua no se parece a sus ancestros ni a imágenes antropológicas privilegiadas por su atavismo, y a pesar de la continua decadencia de las comunidades indígenas a lo largo del siglo xx, hoy en día, en muchas comunidades el sentido indígena sigue siendo fuerte. En marzo de 1992, representantes de siete comunidades indígenas del Pacífico y del centro, más delegados de los misquitos y de los sumus de la Costa Atlántica, se reunieron para fundar la Federación de Comunidades Indígenas. Se concluye el presente trabajo con una cita de la declaración de ese congreso:

... nosotros estamos aquí aferrándonos a nuestras raíces para sobrevivir contra toda política de etnocidio cultural [] A nosotros mismos se nos hizo creer que ser indios, era ser inferior, a nuestra juventud se le inculcó en su conciencia que ser indio era una vergüenza [] pero aquí estamos con mucho con mucho orgullo.³²

³¹ Héctor Díaz-Polanco y Gilberto López y Rivas, *Nicaragua autonomía y revolución*, México, Juan Pablos, 1985, p. 13

³² Citado por Gould, *El mito de "la Nicaragua mestiza" y la resistencia indígena, 1880-1980* [n. 6], p. 225